

## 論 文

キリスト教教育と公共性<sup>1</sup>

— 良心をめぐる聖書解釈学的対話 —

中 村 信 博

同志社女子大学  
学芸学部・情報メディア学科  
教授

## Christian Education in Public Society

— Biblical Interpretation and Dialogue on the Conscience —

Nobuhiro Nakamura

Department of Information and Media, Faculty of Liberal Arts,  
Doshisha Women's College of Liberal Arts,  
Professor

キーワード：宗教教育、公共性、聖書、良心

## 0. はじめに

危機の社会学で知られるU・ベックは、平和実現のための現代社会における看過できない危機の要因は、宗教または信仰であろうと指摘している。だが、ベックは教義や儀礼、あるいは異なる宗教文化間の差異を危機の要因と捉えているわけではない。むしろ、信仰そのものの有無によって結果されるある種のバリケードこそがこの危機を胚胎する最大の要因であると主張しているのである<sup>2</sup>。

言葉を換えれば、宗教そのものが平和を危うくする直接かつ最大の要因であるということになる。このような宗教社会学的知見には甲論乙駁の議論があるとはいえ、現代社会において、宗教は危機の要因でしかないのだろうか。

H・アーレントは「社会」を定義して私的領域と公的領域が相互に補完的に成立し合う場所とした<sup>3</sup>。そして、両者が共存し合える人間の存在様式を「複数性(plurality)」と呼んでいる<sup>4</sup>。宗教に課せられた喫緊の課題を想起すれば、それぞれの宗教における営為がこの複数性を理解し、他宗教の真理性にたいする寛容をどのように構築するのかが問われているのである。

一方で、東日本大震災以来、宗教学の研究者間において

もしばしば宗教の「公共性」と「公益性」とが課題として論じられるようになった<sup>5</sup>。たとえば、2012年に東北大学大学院に設置された「臨床宗教師」研修コースは、その開設事由を、「東北の被災地では、宗教者による支援活動が活発に行われました。それぞれの宗教の立場をこえて連携し、支援活動が行われてきたことが一つの要因であると考えられます」と述べている<sup>6</sup>。大災害に直面した人生の危機を前にして、宗教者にこそ、他宗教・他宗派を理解し協力し合うことが要請されていると強く意識されているのである。

本試論は、キリスト教においてこのような寛容性はどのように理解され、構築することができるのかを公共圏<sup>7</sup>という文脈を意識しながら考察するための準備をなすものである。とりわけて、日本におけるキリスト教教育の現場において、ベックの指摘はどのような意味をもつのであろうか。

学習者を「公共圏」の重要な構成要因として位置づけることで、学習者がキリスト教という真理の単数性に拘束されることなく、能動的に真理の複数性ないしは他者性を受容することができるような学びを支援することは可能であろうか。その可能性を含めて「宗教理解教育」という側面

からキリスト教教育と公共性の問題を検討したいと考えている。

その可能性を探求するにはキリスト教神学のみならず、宗教学、社会学、教育学など多様な領域の成果を参看しながらも、今後のキリスト教教育のあるべき姿を学際的視野から展望しなければならない。

本試論においては、考察の可能性を長いキリスト教教育のなかで培われた同志社における「良心」概念の聖書解釈学的な検討に求めている。誤解を恐れずに一言すれば、本試論においては、宗教の危機を考えざるを得ない現代社会において、同志社教育が理想としてきた「良心教育」はいったいどのような有効射程を持つものなのかを併せて考察することになるだろうと予測している。

## 1. 問題の所在

伝統的なキリスト教神学において、異文化や多文化理解に起因する諸問題は、伝統的に宣教神学 (Missions Theologie) における一分野として位置づけられてきた。したがって、その探求がキリスト教神学の内にとどまる限り、異文化も多文化も、あるいは他の宗教コミュニティも、理解と対話の対象ではなく、最終的には宣教の対象とされてしまうであろうことは想像に難くない。その一方通行的な弊害を克服し、キリスト教もまた現代の公共的空間の構成員となるためには、キリスト教神学の枠組を組み替える必要があるのかもしれない。キリスト教神学もまた、宣教やキリスト教拡大という目的を離れて、他の宗教コミュニティあるいは他の文化と文明を理解し、対等な対話の相手として理解する視点を獲得しなければならないのではないだろうか。

バックの問題提起によって補足すれば、キリスト教は「真理の複数性」を容認することができるかどうかが問われていることになる。それは、神の唯一性を前提とするキリスト教的思惟との間に、はたしてある種の摩擦を引き起こすことになるのだろうか。

本試論においては、キリスト教文化圏とは異質な日本社会において初学者としてキリスト教に接し理解を深めようとする高等教育課程にある学習者を視野においてこの問題を考えている<sup>8</sup>。すでに成人ともいえる年齢に達した学習者を狭義での宣教対象として位置づけるのでも、未来におけるキリスト教コミュニティの担い手として期待するのでもなく、そのままで現代の公共社会の市民として位置づけることを視野においたキリスト教教育の可能性について、

聖書解釈学的な立場からの考察を加えてみたい。おそらく、その結果が示す可能性は、キリスト教教育を宣教論や拡大論から解き放ち、宗教営為の意味を偏見なく理解した公共社会の市民層の形成に大きく資することになるであろう。

## 2. 新島における「良心」という語彙

ところで、同志社において建学の理念に遡求すれば、周知のようにしばしば「良心」という概念がキリスト教教育の中核として理解されてきたのだった<sup>9</sup>。

いわゆる「良心碑」の出典とされる「良心之全身ニ充滿シタル丈夫ノ起リ来ラン事ヲ」<sup>10</sup>という創立者新島襄の言葉は熟知され、同志社教育の象徴のように語られている。新島はいったいどのような意味で「良心」という語彙を用いたのだろうか。

新島の書簡などにはしばしば「良心」を散見することができる。しかし、たとえば同志社第一回卒業生であり、当時東京・霊南坂教会牧師であった小崎弘道に宛てた書簡には、

かつ伝道の余暇あらば、少しの翻訳等成され候ては如何。今日些少の障碍または少しく良心 (コンションス) を傷むる等の事のために、国家の大鴻益となるべき伝道に損失を与えしむるの時にあらず。

と綴っている<sup>11</sup>。ここで「良心」にはあえてカタカナで「コンションス」の読みが併記されている。「良心」は、あきらかにconscienceの意味で用いられていたのである。ここで新島は、小崎に先輩牧師として余暇を無駄にせず、翻訳などをして (キリスト教についての) 新知識を獲得し、将来のキリスト教伝道に備えるべきだとの助言を与えている。その際に、日常の不便を克服することと (小崎自身の) 良心を傷つけることが将来の伝道がもたらす効果との比較対象とされているのである。前者は経済的な困窮や日常の不便であり、後者はそのときどきの主義、主張に囚われた行動を指して用いられているとおもわれる。

「良心碑」に象徴されるように、同志社では「良心」がキリスト教教育を代弁する一語として理解されてきた。しかし、希少例にすぎないとはいえ、そして意外なことではあるのだが、上記書簡における小崎への助言において新島は、良心に優先する働き (小崎への期待) があることへの覚醒を訴えていたのだった。もちろん、この一事によって、新島がその都度どのような意味で「良心」を意識し、同志

社の教育理念として定着させようとしたのかを想像することは容易ではなく、安易な判断も避けなければならない。

新島の願いは、「良心ノ全身ニ充滿シタル丈夫」の養成と輩出にあった。しばしば、同志社においては「キリスト教（精神）ノ全身ニ充滿シタル丈夫」と表記しなかった新島を推量することで、新島においては、「良心」は「キリスト教（精神）」と同等または「キリスト教（精神）」と代替可能な理念であったと理解されてきた。しかし、小崎への書簡を一例とするかぎり、新島における「良心」が「キリスト教（精神）」と置換可能な概念であったとするのは適切な判断であったとはいえない。

新島において「良心」と「キリスト教（精神）」とはほぼ同一視されていたのだろうか。それとも両者の意味内容には明確な区別が設定されて使用されていたのだろうか。その疑問を解明するためには、新島のつぎの言葉が参考になるかもしれない。

今の同志社は、宗教の一点は自由に任ず（すでに僧侶も入学しおる云々）。

1889年、結果論ではあるが、その死を1年後に控えた新島の認識であった。これは新島の理解者であり協力者であった中村栄介に和歌山県議会において同志社大学設立募金のアピールを依頼した際の演説メモのなかに書かれている<sup>12</sup>。ここで新島は、大学設立募金の訴えのためであったとしても、高等教育機関としての同志社をキリスト教宣教の拠点として位置づけてはいない。むしろ、中村には同志社イコールキリスト教というイメージを払拭することが期待されていたとも理解できるだろう。

初期の同志社におけるキリスト教の位置についてはさらに同志社女学校に学んだ甲斐和利子のことも指摘しておきたい。

甲斐は浄土真宗系の京都女子学園の創立者であるが、新島没後3年目（1893年）の同志社女学校に英語教師の資格を得ることをめざして入学を希望した。甲斐自身が広島県の住職の家庭に育ったこともあり、そのとき、「クリスチャンにはなれないが」と条件つきでの入学を希望すると、当時、女学校教頭であった松浦政泰は「あなたがいつくまなければならないぞ」と応じたという<sup>13</sup>。

中村栄介に託したメッセージと甲斐和利子の例は偶然とおもえない。むしろ、新島の生前、あるいは没後においても同志社においてはかなり早い段階から、キリスト教宣教・拡大が学校設立の目的なのではなく、むしろそれは同

志社教育が実現したときの（当然の）結果として期待されていたものであったのではないだろうか。

ここでは問題を複雑化しないように、新島において、あるいは初期の同志社において、「キリスト教（精神）」と「良心」とは同意語としてではなく、明確な区別のもとに使用されてきたのではないかとする解釈の可能性を示唆するにとどめたい。両者は重複するものでも相殺するものでもなく、語彙としては分離されながら、あるひとつの状況（場・公共性）を視野においたときには、互いに補完し合う語彙として理解されてきたのではないと思われる。

### 3. 公共性原理としての聖書—過越祭と聖餐—

では、新島と初期同志社において確認することができたキリスト教と良心とが互いに補完し合える公共性とはいったい何か。キリスト教という宗教の信仰的、思想的、精神的根柢となる聖書は、旧約聖書においてはイスラエル共同体の、そして新約聖書においては教会共同体というコミュニティの成立過程と不可分に結びついた言説集合であった。

当然、ここでは聖書において「良心」がどのように形成され、どのような文脈において意味機能を果たしているかを考察しなければならない。ところが、聖書における「良心」は旧約聖書においては外典（続編）文書のなかに使用された少数の例外を除いては確認されない<sup>14</sup>。

また新約聖書においても、「良心」に対応するギリシア語であるσυνείδησις（名詞形、およびその変化形）は30箇所を使用を確認することができただけである<sup>15</sup>。しかし、そのうち14回はいわゆるパウロ書簡において使用されており、残りは他の新約諸文書に散発的な使用として確認される。本試論においては、パウロの使用例を中心に新約聖書における「良心」概念を追跡することにするが、このことはのちに述べる。

συνείδησιςは動詞συνείδω（知る、関知する）に由来するが、συνは「共に、一緒に」などを意味する前置詞であり、είδωは「気づく、知る、理解する」などを意味する基本的動詞である。したがって、ここではその語義的な意味については、英語のconscienceの語源とされるラテン語のconscientia（共通認識、共通感覚）とほぼ同意であると理解して論をすすめたい<sup>16</sup>。

聖書は、数少ない「良心」の使用箇所においてどのようにこの共通認識の意味を理解し、成立した共通感覚は古代ユダヤ・イスラエルにおいて、また初期キリスト教会においてどのような問題を提起してきたのだろうか。

### 3.1. 古代イスラエルにおける過越祭

旧約伝承は、民族共同体としての起源をエジプト脱出の故事（出エジプト記12章1～51節）に関連づけている。古代エジプト王朝の支配下にあったヘブライの人びとと指導者モーセは、脱出の困難を訴えるが、神はエジプトへの「十の災い」によって脱出を援助した。その際に、彼らは家の入り口に子羊の血を塗り、急いで無酵母のパンと苦菜の食事をしなければならなかった。これは、以降「過越祭」として現在のユダヤ教に至るまで遵守されてきた祭儀行為の骨格でもある。毎年の祭儀において、人びとはおなじ食事によって先祖の苦難を想起してきたのであった。「子羊の血」は神の災いが「過ぎ越す」ためのしるしであり、「無発酵のパン」は事態が緊急のものであることを、そして「苦菜」は先祖たちのエジプトにおける労苦を伝えている。

この原型的出来事の記憶は、さらに半遊牧系の人びとが、毎年、牧草地への移動を直前にしておこなった春季の祝祭に遡るとされる。出エジプト記12章3～11節はこの季節的祝祭の習慣を報告しているとおもわれる。ここから祝祭の手順を略述すれば、1) 家ごとに犠牲の子羊を準備すること、2) 犠牲の羊にたいして家族の人数が不均衡であれば、隣の家族と調整すること、3) 夕暮れにそれを屠り、血は二本の鴨居に塗ること、などが挙げられる。この手順に接続して記録されている「過越祭の掟」（出エジプト12章43～48節）は反復された祭儀によって定式化されたイスラエルの自己理解でもあった<sup>17</sup>。

しかし、いっぽうで興味深いことは、他の旧約伝承においては「過越祭」は長く忘却された祭儀であったと記録されてもいることである<sup>18</sup>。おそらく、この忘却の祭儀が復活したのは南ユダ王国のヨシヤ王を中心とした国家改革として知られたいわゆる「申命記改革」が推進されたころのことであった。前622年、神殿修築の工事現場から偶然に発見された「律法（契約）の書」を青写真としたとして伝えられる国家再生事業がどの程度に史実を反映したものであったかは別として<sup>19</sup>、この改革事業は、アッシリアとエジプトという二大列強の間にあった脆弱の民ゆえの危機感の表出であった。

そのとき、「エジプト脱出」の物語は、指導者モーセを英雄視する新たな伝承として再評価され、再確立されることになったとおもわれる。改革の端緒となった「律法（契約）の書」は、現在の申命記の中核となったものではないかと推測され、今日「原申命記」あるいは「申命記法」などと呼ばれている。伝承においてはこの申命記こそが

モーセによって沃地への侵入を前にして語られた長大な演説であったと仮構されているのである<sup>20</sup>。

このように、伝承によってモーセにおける民族共同体の危機はヨシヤ時代における国家の危機と同一の位相において把握されたとき、「過越祭」は民族と国家再生の紐帯として新しい意味を獲得して再構成されたのであった。

原申命記とされる冒頭には、

（献げ物を携えて行き、）あなたたちの神、主のみ前で家族と共に食べ、あなたたちの手の働きをすべて喜び祝いなさい。（申命記12章7節）

とある。祭儀としての家族共食のイメージは長い歴史のなかで一貫したものであった。家族は血縁の濃淡によってではなく、共に働き、共に食事をする共同体として規定されている。共働、共食の共同体はこうして「主のみ前」と呼ばれる聖域（宗教的リアリティー）への参与者と認められるのである。

古代イスラエルにおいてこのような神学思想が形成されたのはほぼおなじ時代<sup>21</sup>に、ひとりの預言者は別の方法によって「食べる」という日常動作に新しい宗教的な意味を加えることになった。神に巻物を食べるようにとの命じられたエゼキエルがその巻物を開くと「表にも裏にも文字が記されていた。それは哀歌と、呻き、嘆きの言葉であった」（エゼキエル書2章10節）という。預言者が食したのは人間の悲哀、呻吟、悲嘆であった。神の巻物に列挙されたこれらの人間の悲しみと困難は、エゼキエルの食するという象徴行為によって身体化されているのである<sup>22</sup>。

### 3.2. パウロにおける聖餐と共同体

このように古代イスラエルにおいては、過越祭の特別な食事が「主のみ前」という聖域を提供し、食事という日常性において民族の一体感を保証する宗教思想を形成した。

この聖なる食事は、新約聖書においてはイエスの最後の晩餐（イエスと弟子たちとの過越の食事）として、さらに教会共同体という民族の境界を超えて参与可能な聖域としての新しい次元が付与されている<sup>23</sup>。パウロは、この最後の食事におけるイエスの言葉を

だからあなたがたは、このパンを食べこの杯を飲むごとに、主が来られるときまで、主の死を告げ知らせるのである。（Iコリント11章25節）



と伝えている。初期のキリスト教会において聖餐を説明する儀礼的文言（制定）の一部として成立したものであると理解される。過越祭においてエジプト脱出の象徴であった無酵母のパンと子羊の血は、それぞれイエスの身体と血、すなわちイエスの死にと置き換えられている。過越祭におけるイエスと弟子たちとの最後の食事は、こうしてイエスの死の象徴（贖罪）としての意味を担い、イエス再臨時まで継続することが要求されているのである。初期キリスト教会は、このイエス（の死）を記念する聖なる食事（聖餐）において信仰共同体として成立したのであった。パウロは聖餐と仲間たちとの食事を明確に区別したうえで、信仰共同体の基礎を聖餐への参与にあると考えていることがわかる。

しかし、パウロの宣教によって成立したコリント教会を見る限り、このような共同体成立の事情はけっして単純なものではなかった。パウロは上記の聖餐制定を記述する直前に、コリント教会への苦言を呈していた。

・・・あなたがたの集まりが、良い結果よりは、むしろ悪い結果を招いているからです。・・・あなたがたの間で、・・・仲間争いも避けられないのかもしれませんが。それでは、一緒に集まっても、主の晩餐を食べることにはならないのです。・・・（Ⅰコリント11章17～22）

パウロは聖餐における共食の内実を問題にしているのである。聖餐が宗教儀礼として形式的に実施されていても、それをもってキリスト教共同体の成立要件とは考えられないということがパウロの主張であった。

ここでパウロがこのように問題を整理せざるを得なかったコリント教会に潜在した派閥的抗争とはどのような問題であったのだろうか。上述したように、パウロはかれの書簡中14箇所「良心・*συνείδησις*（名詞形、およびその変化形）」を使用しているが、そのうち7箇所がこのコリント教会における食事問題に関連する文脈において集中的に確認される。全体で30箇所に確認される「良心」のほぼ25パーセントが聖餐をめぐる議論のなかで使用されていることについては一考が必要であろう。また、この場合の「良心」についての釈義的な分析は、「良心」の意味と機能を推測するうえで、きわめて重要であるとおもわれる。

発端は

しかし、この知識がだれにでもあるわけではありませ  
ん。ある人たちは、今までの偶像になじんできた習慣

にとらわれて、肉を食べる際に、それが偶像に供えられた肉だということが念頭から去らず、良心が弱いために汚されるのです。

（Ⅰコリント8章7節、下線は中村、以下同様）

と記述されていることにあった。当時、コリント教会は「偶像に供えられた肉」の扱いにかんする問題に直面していた。ユダヤ・キリスト教がおかれた多神教的異教社会ともいべき地中海文明の中心都市において、多くの神々の神殿に供えられた肉については神ならぬ神、すなわち偶像を崇拝する行為に等しいとされて忌避されるべき性質のものであった。パウロはそのような地域と時代の状況を配慮しながら、信仰の根幹は「唯一の主、イエス・キリスト」（Ⅰコリント8章6節）に収斂すべきこと、それゆえに偶像神に供された肉かどうか（という派生的な問題）を信仰の基準としてはならないと慎重に注意を促したのであった。冒頭の「この知識」とは、「唯一の主、イエス・キリスト」にかかわる教義的な理解を指していた。

ここでパウロは「良心が弱い（者）・*ἡ συνείδησις αὐτῶν ὀσθενής*」という語を用いている。直訳すれば、「良心それ自体が弱い者」と解されるが、パウロの主張における良心の弱さとはいったいどのような状態なのか。そして、強さと弱さといった尺度によって形容される良心とはパウロにとって、またその思想的な影響のもとに形成されたキリスト教にとってどのような意味をもつのだろうか。以下において考察する。

#### 4. 良心と他者－パウロの理解－

ところで、上に例示した「良心が弱い（者）」は、良心そのものを定義する文脈というよりも、正統的な教義を理解している者にたいしてパウロがそうでない者にたいする配慮を求めた文脈を形成している。良心が何かの役割をはたすのではなく、配慮されるべき対象として記述されていることに注意が必要であろう。

パウロの懸念は、確固たる正統教義の理解と知識があるために、偶像の神殿での食事に頓着しない人を目撃したとき、

その人は弱いのに、その良心が強められて、偶像に供えられたものを食べるようにならなだろうか。

（Ⅰコリント8章12節）

とする点にあった。ここでの良心（*συνείδησις*）は、明らかに共通認識や共通感覚あるいは常識という意味で使われている。イエス・キリストだけが救済の根拠であることを了解している者にとっては、何を食するか、それに関連する禁忌など問題にもならない。だが、その無頓着な行為がある人びとによって目撃されたときには、むしろ偶像への供儀は積極的に食すべきものと転じてしまうのではないか。それがパウロの心配であった。ここでは、良心が強い / 弱い、精神的な強度に依っているのではなく、同調性の高 / 低を示していると理解すべきであろう。良心は、周囲の意見に影響され易いかどうかを指標として使用されていることがわかる。

パウロは、キリスト教の宣教過程においてこの影響され易い人々への特別な配慮が必要なことを訴えていた。

彼らの弱い良心を傷つけるのは、キリストに対して罪を犯すことなのです。（Ⅰコリント8章12節）

というのである。

Ⅰコリントにおいては、この問題は10章23節～の信仰者の倫理規範にふれた文脈において反復されている。信仰者の倫理規範とは「キリストに倣う」（Ⅰコリント11章1節）生活のことである。パウロにおける救済の根拠であったイエス・キリストは、ここで新たに倫理の根拠としての意味を獲得している。

その意味で倫理的規範と良心との関係についてパウロはまず、

市場で売っているものは、良心の問題としていちいち詮索せず、何でも食べなさい。（Ⅰコリント10章25節）

と勧めることから始めている。この「良心の問題としていちいち詮索せず」という原則は、つづく27節にも繰り返されているが、27節では（市場で入手可能な食品ではなく）、非信仰者からの招待において仮説的に禁忌されるべき食事が提供された事態が想定されている。このように25節と27節によって、パウロは「何でも食べなさい」と強調しているように見える。しかし、パウロはどちらの場合にも前提条件として「良心の問題として詮索しない」ことを挙げているのであった。食事という日常行為が宗教的な共通知や共通感覚を形成するかどうかを問題にしてはならないというのである。

だが、それにもかかわらず、「食べてはならない」場合

も想定されている。

しかし、もしだれかがあなたがたに、「これは偶像に供えられた肉です」と言うなら、その人のため、また、良心のために食べてはいけません。

（Ⅰコリント10章29節）

パウロは一部に、食の禁忌を気にする者があるのならば、その気持ちを配慮するようにとの注意を喚起している。ここで注目されるのは、禁食の理由として、禁忌を気にする者への配慮を「良心」と並列的に置き換えて説明していることにある。異なる理解をする者を配慮することがすなわち良心であり、その配慮と良心を同意的に理解する理由として（本来は無頓着であって構わないのだとしても）「食べるな」という、それまでの主張と正反対の規範が導かれているのである。

パウロにおいて良心は絶対的な規範として機能してはいない。そうではなく、良心は共通理解が成立しているとは言い難い他者にたいする配慮という文脈のなかで使用されているのである。

パウロ自身の言葉を借りよう。

わたしがこの場合、「良心」と言うのは、自分の良心ではなく、そのように言う他人の良心のことです。どうしてわたしの自由が、他人の良心によって左右されることがありましょう。（Ⅰコリント10章29節）

現代の良心概念と比べてみればそれは極めて特異な言語運用であるといわなければならない。パウロは明確に「他人の良心」こそが、「良心」の内実であるはずだと強調しているのである。現代の言語運用においては、良心は発話者（ないし文脈上それに準ずる者）に帰属するところの（判断）機能であると理解されるのが一般的である。

## 5. おわりに

現代社会において唯一の真理性に根拠をおく宗教は平和どころかむしろ危機の大きな要因であるかもしれない。本試論では、宗教を危機の要因として捉えなければならない時代のキリスト教教育の可能性について考察するための基礎的前提を探った。その際に、同志社教育において建学の精神としてのキリスト教としばしば交換可能な概念とされてきた良心について、創立期の理解にまで遡ったのちに、

聖書においては、この概念はどのように理解できるのか、その可能性について疎略した。

古代イスラエル宗教史において過越祭として民族の共通意識を醸成した食事（旧約聖書）がイエス・キリストを想起する聖餐（新約聖書）にと引き継がれたことを背景にして良心について言及されていることは偶然であるとはおもわれない。聖書においては、「神のみ前」という聖なる空間は、パウロによって良心による配慮の場という新しい次元への展開を見せている。そこは異なる他者への配慮が求められる場として拡大的に変容していたことがわかる。

それは単体の真理に固執して他者との公共的空間を否定しようとするどころか、むしろ他者を構成要因とする公共的空間を成立させることに意味を見出そうとする営みでもあった。

それはなによりも公共社会におけるキリスト教教育がめざすべき方向についての重要な示唆であるとは考えられまいだろうか。グローバル化された現代世界においては、無宗教も含めて多くの他宗教およびその価値観を理解し、共存の方途を探ることが緊急の課題である。

いち早く宗教多元社会に直面したアメリカを例に引けば、ハーバード大学やクレアモント神学大学院などが試みてきたinter-religious/multi-religious education (study) はよく知られている。また、最近には、アメリカ宗教教育学会 (REA) は、2013 年の年次大会のテーマを “Coming Out Religiously. Religion, the Public Sphere, and Religious Identity Formation” として、公共圏（性）における宗教の問題を宗教的自己形成と関連させて探求しようとしているのである。

パウロにおいては、自身の良心は他者の良心を配慮することによって成立することが自覚されていた。現代におけるキリスト教教育になお一定の役割が期待されているとすれば、伝統的教義と教会というキリスト教共同体の次代の担い手を再生産することにあるのではない。その目的はむしろ、他者の良心に配慮できる良心の自覚を育成することにこそあるようにおもわれる。

本試論はこの結論に至る概略を示したに過ぎない。すこし結論を急ぎすぎたかもしれない。今後の課題としては、「良心」を直接に指示する語が登場しない旧約聖書も含めて、聖書の全体において、良心としての他者との対話の精神をどのように抽出し、現代の神学、とりわけキリスト教教育の場でそれを応用できるかを検討したいと考えている。

## 注

- 1 本稿は、2014年度同志社女子大学研究助成（共同研究、共同研究者：才藤千津子、小崎真、研究代表：中村信博）「キリスト教における宗教理解教育のための基礎的研究」による研究成果の一部であるが、研究代表者として執筆したものである。
- 2 U・ベック（鈴木直訳）『私だけの神－平和と暴力のはざまにある宗教－』岩波書店、2011年の論述は、近代社会が脱宗教化に向かったのではなく、原理主義的傾向を伴う宗教への回帰であったとして、現代の危機社会においては宗教が消え去るところかますます重要なアクターになりつつあること、そしてもはや近代主義的「真理」と「寛容」は成立困難な状況にあると分析している。
- 3 H・アーレント（志水速雄訳）『人間の条件』ちくま学芸文庫、1994年。59～74ページ。
- 4 H・アーレント、前掲書、20ページ。アーレントは創世記1章27節を「神は男と女、彼らを造った」と敷衍し、本来的に人間は（男女というように）異なる複数性において存在すると考察した。なお、ちくま学芸文庫では「複数性」は「多数性」と訳出されている。
- 5 権 安里「ハンナ・アーレントとポスト・ハーバーマスの公共論－社会学におけるアーレント公共空間論の受容をめぐって－」『ソシオサイエンス』vol.12、2006年、30～45ページも、「アーレント・ルネサンス」とも言うべき昨今のアーレントの公共圏論についての再評価と阪神淡路大震災以降の地域、コミュニティ、市民活動の変化との関連を指摘している。
- 6 東北大学大学院文学研究科実践宗教学寄付講座の公式サイト <http://www.sal.tohoku.ac.jp/p-religion/neo/wiki.cgi>（2016年8月17日アクセス）を参照。
- 7 H・アーレントの公共圏（公共性）の理解を単純化することは困難であるが、共通性を確立することよりも他者性を認識し得る空間概念として理解されているようにおもわれる。
- 8 基本的には、同志社女子大学において必修科目としての「聖書A」「聖書B」を履修している専門分野の導入期にある学生を想定しているが、場合によっては、おなじ学校法人内の同志社大学、あるいは筆者が知見した一部のキリスト教系大学の学生たちも本論考の前提としている。
- 9 本稿ではそのいちいちについては指摘しないが、学校

法人同志社においては、2013年度以降連続して「良心教育に関するシンポジウム」が開催され、同志社大学には2015年から良心学研究センターが開設され、学際的研究を意図して活発な研究がつづけられている。同センター公式サイト <http://ryoshin.doshisha.ac.jp/jp/> (2016年8月24日アクセス) を参照。

- 10 1889 (明治22) 年 11月23日付、横田安止宛書簡 (同志社編『新島襄の手紙』岩波文庫、2005年、以下『手紙』と略記、No.88)。
- 11 同志社編『手紙』No.36、1880 (明治13) 年 2月25日 小崎弘道 (霊南坂教会牧師) 宛書簡。
- 12 同志社編『手紙』No.78、1889 (明治22) 年 5月6日 中村栄助宛書簡、中村栄助は (1849-1938) 京都在住のキリスト教者、新島の理解者、協力者 (同志社理事) であり、京都市議会初代議長 (1889-90)、第一回衆議院議員などをととめた。
- 13 籠谷真智子『甲斐和里子の生涯』自照社出版、2002年、32~49ページ、佐藤八寿子『ミッション・スクール あこがれの園』中公新書 2006年、18~20ページなどを参照。
- 14 知恵の書17章11節、シラ書14章2節、20章21のみ。
- 15 新約聖書において「良心」に対応する *συνείδησις* (名詞形およびその変化形) の使用箇所は、以下の30箇所において確認することができる。ヨハネ8章9節、使徒言行録23章1節、24章16節、ローマ2章15節、9章1節、13章5節、Iコリント8章7、10、12節、10章25、27、28、29節、IIコリント1章12節、4章2節、5章11節、Iテモテ1章5、19節、3章9節、4章2節、IIテモテ1章3節、テトス1章15節、ヘブライ9章9、14節、10章2、22節、13章18節、Iペテロ2章19節、3章16、21節。ただし、新共同約聖書 (日本聖書協会) においては、ヨハネ8章9節、ヘブライ10章2節、Iペテロ2章19節における同語の使用については「良心」とは訳出されていない。
- 16 荒井献、H・J・マルクス日本語監修 (H.Balz, G・Schneider編集)『ギリシア語 新約聖書釈義辞典 III』教文館、1993などを参照。
- 17 ここには、「イスラエルの共同体全体がこれを祝わなければならない」 (出エジプト記12章47節) と規定されている。テキストは半遊牧時代の祝祭的記憶の上に「エジプト脱出」という故事を丁寧に塗り重ねているのである。また、拙論「聖餐の起源としての過越の祭」 (『福音と世界』2007年9月号、新教出版社も参照

されたい。

- 18 たとえば、「士師たちがイスラエルを治めていた時代からこの方、イスラエルの王、ユダの時代を通じて、このような過越祭が祝われることはなかった」 (列王記下23章22節)。これは、北イスラエル王国においても、また南ユダ王国においてもこの祝祭が看過されてきたことの証言であると考えられる。
- 19 伝えられている経緯については、列王記下22章1~20、歴代誌下34章1~21節を参照。
- 20 拙論、前掲論文を参照。
- 21 それは同時に、民族的共同体の形成原理となる教育の思想が有効な役割を演じた時代でもあった。拙論「旧約聖書にみる信仰の教育」 (『聖書と教会』1990年7号、2~7ページを参照。
- 22 拙論、前掲論文を参照。
- 23 マタイによる福音書26章17~30および平行箇所。